ROCZNIKI TEOLOGICZNO-KANONICZNE
Tom XIII, zeszyt 1 — 1966

KS. KAZIMIERZ ROMANIUK

PERSPEKTYWY „KOSMICZNE" W SOTERIOLOGII ŚW. PAWŁA (Rz 8, 19—27)[1]

List św. Pawła do Rzymian, jedno z najbardziej dogmatycznych pism Nowego Testamentu, kryje w sobie nadal, mimo tylowiekowej pracy egzegetów, mnóstwo bardzo zasadniczych trudności. Jedną z nich stanowi treść fragmentu 8, 19—27. Próba wyjaśnienia tego tekstu w oparciu o elementy, może po części przynajmniej nowe, stanowić będzie treść niniejszego artykułu.

A oto schemat, według którego zostanie wyłożony przygotowany materiał:

1. kontekst fragmentu Rz 8, 19—27;
2. egzegeza tekstu;
3. wnioski teologiczne i sparafrazowany przekład tekstu.

I

Interesujący nas fragment należy do drugiej — zamkniętej rozdziałami 5—11 — części listu do Rzymian. Sekcja druga tej części, tzn. rozdziały 8—11, w swej treści sprowadza się do zapewnienia, że człowiekowi już usprawiedliwionemu miłość Boża gwarantuje definitywne zbawienie.

---

[1] Bibliografia: P. Benoit, *„Nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps" — (Rom, VIII, 23)*, RSR, 39 (1951/1952) 267—280 (= *Exégèse et théologie,* II, 41—52); G. Bertram, *Apokarodokia,* ZNW, 49 (1958) 264—270; H. M. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus* (Cassiciacum 8), Würzburg 1940; A. M. Dubarle, *Le gémissement des créatures dans l'ordre divin du cosmos (Rom 8, 19—22),* RScPhilT, 38 (1954) 445—465; M. Goguel, *Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne,* RHPhilR, 15 (1935) 335—359; W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie,* Stuttgart 1934; E. Hill, *The Construction of the Passage of S. Paul. Rom. 8, 21 ss, CBQ,* 23 (1961) 296—301; Th. Hoppe, *Die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus mit besonderer Berücksichtigung des Römerbriefes,* Gütersloh 1926; M. F. Lacan, *„Nous sommes sauvés par l'espérance" (Rom. 8, 24),* [W:] *Mémoire A. Gelin,* Le Puy 1961, 331—339; E. Oke, *A Suggestion with Regard. to Romans 8, 23, „Interp.",* 11 (1957) 455—460; A. Viard, *Expectatio creaturae,* RB, 69 (1952) 337—354; Nadto — główne komentarze do Listu do Rzymian.

Temat tej specyficznej pewności zbawienia jest zapowiedziany w pierwszych jedenastu wierszach piątego rozdziału, a następnie zostaje rozwinięty według trzech następujących etapów:

a) uwolnienie chrześcijanina z więzów grzechu i śmierci (5, 12—21),

b) chrzest jako narzędzie wydobycia człowieka z niewoli grzechu i śmierci (6, 1—23),

c) uwolnienie chrześcijanina z więzów starego Prawa (7, 1—25).

W rozdziale ósmym Paweł podejmuje temat zapowiedziany na początku rozdziału piątego i rozwija go opisując najprzód życie nowe, tj. życie w Duchu Św. (8, 1—13), w kontekście zaś bezpośrednio poprzedzającym nasz fragment mowa jest o przybraniu nas za dzieci Boże (8, 14—19).

W tekście, którego egzegezę zamierzamy przeprowadzić, można wyodrębnić trzy następujące tematy:

A. oczekiwanie całego stworzenia na objawienie się synów Bożych (8, 19—22),

B. oczekiwanie ludzi na odkupienie ciała (8, 23—25),

C. „błagania", których nie można wyrazić słowem, czyli pomoc Ducha Św. (25—27).

W ww. od 28 do 30, tzn. w kontekście następującym, Paweł opisuje poszczególne etapy zbawczego planu Bożego, wreszcie cały rozdział kończy się sławnym hymnem na cześć miłości, którą Bóg okazał nam w Chrystusie (ww. 31—39).

II

A. Ogólnie rzecz biorąc myśl główna w. 19 jest następująca: całe stworzenie oczekuje pełnej chwały ludzi po to, aby mogło w niej mieć swój udział. Jednakże poszczególne elementy tego wiersza same w sobie nie są bynajmniej oczywiste. I tak najprzód nie bardzo wiadomo, jaki zakres posiada tu rzeczownik κτίσις, a od jego rozumienia zależy do pewnego stopnia sens całego fragmentu [2].

Najbardziej prawdopodobna wydaje się opinia, według której rzeczownik κτίσις oznacza w tym tekście wszystkie, oprócz człowieka, ożywione i nieożywione stworzenia. Oto racje przemawiające za prawdziwością tego przypuszczenia [3].

1. W. 21, zamykając pierwszy etap rozumowania Pawłowego, bardzo wyraźnie odróżnia człowieka od pozostałych stworzeń: „ono — tzn. stwo-

[2] „Die Auslegung des Abschnittes — zauważa O. Kuss — 19—22 im ganzen und im einzelnen hängt grundlegend davon ab, was man unter „Schöpfung" zu verstehen hat". *Der Römerbrief, übersetzt und erklärt von...*, Regensburg 1959, s. 622.

[3] Zacytowany przed chwilą O. Kuss wymienia nazwiska dwudziestu pięciu autorów opowiadających się za tą interpretacją.

rzenie, czytamy w owym wierszu — zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w chwale dzieci Bożych".

2. To samo rozróżnienie jest widoczne także w w. 23: „Lecz nie tylko ono — tj. stworzenie — lecz i my sami".

3. Włączaniu do zakresu pojęcia κτίσις również i człowieka byłoby zupełnie sprzeczne z wyraźnie zamierzonym przez Pawła przedstawieniem w formie antytezy stworzeń wszystkich i człowieka.

4. W tekście naszym mamy też do czynienia z pewną — znów jak się zdaje zamierzoną przez samego Pawła — gradacją idei: w oczekiwaniu na pełną chwałę synów Bożych bierze udział w pierwszym rzędzie wszelkie poza człowiekiem stworzenie, następnie sam człowiek i wreszcie w sposób szczególny także Duch Św. Owa ewolucja idei nie byłaby widoczna, gdyby rzeczownikowi κτίσις nadać sens wszelkiego stworzenia z człowiekiem włącznie [4].

Drugim terminem wymagającym wyjaśnienia w w. 19 jest rzeczownik ἀποκαραδοκία. Jego użycie w tym tekście sprawia, że opisywane przez Pawła oczekiwanie angażuje wszystkie siły umysłu i serca uosobionego tu stworzenia. Jest to oczekiwanie pełne niecierpliwości i napięcia. Już bowiem w grece klasycznej czasownik καραδοκεν oznacza „wyczekiwać na kogoś lub na coś wyciągając z niecierpliwością głowę". W połączeniu z czasownikiem ἀποκδέχομαι rzeczownik ἀποκαραδοκία jest więc dość obrazowym i niezwykle dosadnym przedstawieniem idei oczekiwania, przy czym wiadomo, że całe stworzenie występuje jako osoba i to właśnie sprawia, że obydwa wspomniane wyżej czasowniki posiadają sens [5].

[4] Oprócz zreferowanego tu stanowiska wypada wspomnieć przynajmniej o dwu jeszcze innych interpretacjach tekstu w Rz 8, 19. Pierwsza z nich do pojęcia κτίσις włącza także aniołów. Zob. Klemens Aleksandryjski, *Quis dives salvetur 29, 4* (wyd. Stählin III, 179), Orygenes (Mg 14, 1110 n.), Diodor z Tarsu (Staab 93 n.), Teodor z Mopswestii (Staab 137 n.), Pelagius (Souter 65). Interpretacja powyższa jest nie do utrzymania z racji następujących: 1° W w. 20 będzie mowa o poddaniu stworzenia znikomości (ματαιότης): „otóż nie można sobie wyobrazić, w jaki sposób aniołowie mieliby być poddani słabości czy zepsuciu". 2° Dla takiego użycia κτίσις nie można znaleźć analogii ani w literaturze biblijnej, ani w pozabiblijnej.

Druga interpretacja jest dziełem Augustyna. Biskup z Hippony utrzymuje, że przez κτίσις w Rz 8, 19 należy rozumieć tylko człowieka jako uosobienie całego stworzenia (Por. *De div. quaest.*, 83 qu. 67, 2 — ML 40, 67). Z nowszych egzegetów teorię tę podtrzymuje W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934, 15 nn. Mimo iż w Nowym Testamencie można by się doszukać kilku przykładów takiego właśnie użycia terminu κτίσις (por. Mk 16, 5; Kol 1, 23 — przynajmniej według niektórych egzegetów), to jednak w Rz 8, 19 jest to tłumaczenie wręcz nieprawdopodobne z następujących względów: 1° κτίσις jest wyraźnie przeciwstawiona ludzkości w w. 23, 2° w. 19 oczekiwanie κτίσις na wyzwolenie wspiera niejako nas w naszym ludzkim oczekiwaniu na pełnię chwały.

[5] Por. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1957[11], s. 172; G. Delling, ThWNT I, 392.

Przedmiotem oczekiwania stworzeń jest objawienie synów Bożych. Synami Bożymi są tu nazwani wszyscy ochrzczeni, wiadomo jednak, że w terminologii judaistycznej „Synem" w sensie ścisłym jest nade wszystko Mesjasz (4 Ezdr, Rdz 12). Otóż Paweł najwyraźniej traktuje tu jako jedną całość Mesjasza i wszystkich zbawionych. Przyszłe objawienie się Syna, tj. Chrystusa, będzie zarazem objawieniem się wszystkich synów, czyli wszystkich zbawionych. Objawiać się znaczy w tym kontekście tyle, co ukazywać się w chwale.

W w. 20 dwie sprawy zasługują na chwilę uwagi: 1° odnalezienie niezupełnie oczywistego sensu rzeczownika ματαιότης, 2° ustalenie, komu należy przypisać akcję poddawania prawom znikomości wszystkiego, co stworzone.

Otóż termin ματαιότης[6] nie wydaje się oznaczać fizycznej zmienności rzeczy ani ich fizycznego zepsucia, z którego by miała powstać rzecz inna. Rzeczownik ten, zgodnie z jego dość częstym użyciem w Septuagincie — zwłaszcza w księdze Eklezjastesa (2, 18. 21. 23; 4, 7. 8; 6, 2; 8, 10. 14)[7] — wyraża nade wszystko ideę przemijania moralnego lub, jak chcą niektórzy egzegeci, jest synonimem wszystkiego, co próżne, oporne, a nawet przewrotne w każdym stworzeniu od momentu popełnienia pierwszego grzechu przez człowieka.

Egzegeci dzielą się co najmniej na dwa ugrupowania, gdy chodzi o odpowiedź na pytanie, kto jest owym poddającym wszystkie stworzenia znikomości. Ci, którzy sądzą, że to właśnie człowiek poddaje stworzenie prawom znikomości, argumentują w następujący sposób[8]: Przyimek διά użyty z przypadkiem czwartym oznacza „ze względu na kogoś". Konstrukcja tego rodzaju nie jest synonimem διά występującego z przypadkiem drugim, tzn. „przez kogoś". Tak więc w tekście naszym wyrażenie διὰ τὸν ὑποτάξαντα można tłumaczyć jedynie w ten sposób: „ze względu na poddającego" (je). Otóż nietrudno dostrzec, że całe zdanie ma sens tylko wtedy, gdy się założy, że poddającym jest człowiek: ze względu na człowieka poddającego stworzenie znikomości, to ostatnie jest poddane. Człowiek posiadający władzę nad całym stworzeniem, grzesząc, tym samym nie tylko siebie, ale i to, co było w jego władaniu, poddaje znikomości.

Natomiast ci, którzy utrzymują, że poddającym stworzenie znikomości jest Bóg, przytaczają na poparcie swojej opinii dwie następujące ra-

[6] Usytuowanie tego rzeczownika na samym początku zdania podsuwa ojcu Lagrange następującą uwagę: „On dirait d'une personne qui entre en scène et à laquelle la créature a été soumise dans une circonstance donnée". *Saint Paul. Épître aux Romains*, 207.

[7] Stąd twierdzenie D. Bauernfeinda, ThWNT IV, 529, że tekst Rz 8, 20 jest najlepszym komentarzem do całej ks. Eklezjastesa. W Nowym Testamencie, poza Rz 8, 20, rzeczownik ten występuje tylko w Ef 4, 17 i 2 P 2, 18.

[8] Cullmann, Feuillet, Foerster, Viard, Zerwick, Chryzostom Zahn, Jülicher.

cje [9]: 1. Ten, który poddawał stworzenie znikomości, czynił to w nadziei, że również i stworzenie zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia. Otóż tylko Pan Bóg może pozostawiać kogoś w nadziei lub konkretniej mówiąc: tylko Bóg może zostawić stworzeniu nadzieję, że będzie uczestniczyć w chwale dzieci Bożych. 2. Taką interpretację sugeruje również dość wyraźnie nawiązanie do Rdz 3, 17. Nie ulega zaś wątpliwości, że tam ferującym wyrok na wszystkie stworzenia był właśnie Bóg.

Sentencja pierwsza, dopatrująca się w człowieku tego, który poddaje stworzenie prawu zepsucia, wydaje się nam bardziej prawdopodobna zarówno ze względu na przytoczone już racje gramatyczno-kontekstualne, jak również i ze względu na wspomniane w księdze Rodzaju oddanie wszystkiego, co stworzone we władanie człowieka. Spróbujmy jednak ocenić wartość argumentów przytaczanych przez stronę przeciwną. Otóż najprzód nie bardzo przekonywające jest twierdzenie, że w Rz 8, 20—21 mamy do czynienia z cytatem z ks. Rodzaju 3, 17. Natomiast wyrażenie ἐπ' ἐλπίδι (w nadziei) niekoniecznie musi stanowić określenie nastroju, w jakim dokonywałoby się poddawanie stworzenia prawom znikomości. Nadzieję ową zarówno gramatycznie, jak i ze względu na sens całego zdania można uważać za wyraz pewnych przeżyć uosobionego tu stworzenia, o czym najdobitniej świadczy w. 22, w którym czytamy: „Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy [...]". Właśnie zatraciłby się ów osobowy charakter stworzenia — co byłoby sprzeczne z zamiarami autora natchnionego — gdyby wyrażenie ἐπ' ἐλπίδι wiązać z imiesłowem τὸν ὑποτάξαντα [10]. Tak więc uczestnicząc w zepsuciu człowieka ma całe stworzenie także swoją cząstkę w ludzkiej nadziei przyszłego zbawienia [11].

Do pewnego stopnia nową hipotezę w związku z konstrukcją literacką Rz 8, 20—21 wysunął ostatnio E. Hill. Oto jego rozumowanie streszczone w kilku punktach.

1. Zdanie względne zaczynające się od słów οὐχ ἑκοῦσα według niektórych egzegetów kończy się na imiesłowie ὑποτάξαντα. Otóż nietrudno dostrzec, że przy takiej interpunkcji zanika zamierzona przez Pawła kontrastowość zdania, w którym są użyte partykuły οὐχ [...] ἀλλά. Termin ἑκοῦσα stanowi odpowiedź na pytanie: jak stworzenie zostało poddane znikomości: nie z własnej woli — wyjaśnia Paweł. Zaś zwrot διὰ τὸν ὑποτάξαντα stanowił odpowiedź na pytanie: dlaczego stworzenie zostało poddane znikomości. Lecz takiego pytania Paweł nie stawia.

---

[9] Cornely, Kühl, Lietzmann, Lagrange, Michel, Biedermann, Tillmann, Güntermann.

[10] Tak samo należy ocenić wysuniętą przez O. Michela propozycję łączenia wyrażenia ἐπ' ἐλπίδι z rzeczownikiem ὑποταγή. Por. *Der Brief an die Römer*, s. 173; podobnie F. J. Leenhardt, *Epître de saint Paul aux Romains*, s. 126, nota 2.

[11] Tylko nieliczni spośród autorów nowszych sądzą, że tym, który poddaje stworzenie znikomości, jest szatan (Godet, P. Dubarle).

2. Za koniec omawianego tu zdania względnego należy przeto uznać wyrażenie ἐπ' ἐλπίδι. Tylko ono bowiem stanowi właściwą antytezę zwrotu οὐχ ἑκοῦσα. Konsekwentnie wyrażenie ἐπ' ἐλπίδι jest określeniem nie imiesłowu ὑποτάξαντα, ale rzeczownika ὑποταγή.

3. Wyrażenie διὰ τὸν ὑποτάξαντα jest swoistym wtrąceniem, mającym wyjaśnić sens zwrotu ἐπ' ἐλπίδι.

4. Ostatecznie więc przekład w. 20—21 byłby następujący: „Słabości bowiem zostało poddane stworzenie nie z własnej woli [co prawda], lecz mimo to — ze względu na poddającego — w nadziei; dlatego i samo stworzenie [...]". Argumentacja bazuje — jak widzimy — na prawie kontrastu pomiędzy wyrażeniami „nie z własnej woli" a „lecz ze względu na poddającego". Konieczność zachowania tego kontrastu autor akcentuje bardzo mocno, ale w proponowanym — jako wynik całego rozumowania — przekładzie kontrast ten jest nie bardzo widoczny. Opozycją do wyrażenia „nie z własnej woli" jest wyłącznie zwrot „w nadziei".

Poza tym przekład jest tylko wtedy zrozumiały, gdy się go uzupełni dwoma wtrąceniami: „For the creation was subject to vanity, not willingly (indeed) but (nonetheless) in hope because of him who subjected it; for which reason creation too shall be set free [...]". Bez słów „indeed" i „nonetheless" przekład byłby niejasny, wprowadzenie zaś tych dwu terminów jest niezupełnie uzasadnione.

W w. 21 mówi Paweł wprost o przyszłych losach stworzenia, nieodłącznie związanego z losami człowieka, opisując w ten sposób treść owej nadziei, która towarzyszy oczekiwaniu całego stworzenia. Wzmiankowane w tym wierszu wyzwolenie stworzenia jest przedstawione najprzód negatywnie jako uchylenie stworzenia od niewoli zepsucia. Niewola (δουλεία) jest synonimem trwania pod władzą praw zepsucia, symbolem zależności od nieubłaganej φθορά. Ten ostatni rzeczownik oznacza najczęściej — zwłaszcza u Pawła — zepsucie w sensie naturalnym (1 Kor 15, 42. 50; 6, 8; Kol 2, 22). Zdarza się jednak, iż właśnie tym terminem wyrażają autorzy natchnieni również ideę zepsucia moralnego (por. np. 2 P 2, 12 (bis), 19). Tak też należy rozumieć ten rzeczownik w Rz 8, 21. Domaga się tego nade wszystko użycie w znaczeniu zepsucia, znikomości moralnej rzeczownika ματαιότης. W naszym fragmencie te dwa terminy są najwyraźniej synonimami [12].

Pozytywne określenie przyszłych losów stworzenia sprowadza się do zapowiedzi uczestniczenia stworzeń w wolności i chwale dzieci Bożych. Tajemnicą pozostanie dla nas chyba na zawsze natura tego uczestniczenia. W wyjaśnieniach — lub dokładniej — w próbach wyjaśnienia tego tekstu powtarzają się u różnych autorów ciągle te same zaimki: „jakiś", „swoisty", „pewien" itp.

[12] Inaczej O. Michel, op. cit., s. 174. H. M. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus*, s. 73.

W w. 22 autor listu odwołuje się do doświadczenia chrześcijan mówiąc: „Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia". Do jakiejże to wiedzy nawiązuje tu św. Paweł? Kiedy jesteśmy świadkami jęków i wzdychania całego stworzenia? Jaka jest natura tych cierpień?

Zdaniem niektórych egzegetów powyższe spostrzeżenie Pawła jest wynikiem obserwacji stworzeń — zwłaszcza zwierząt — w ich codziennym życiu, pełnym ucisku, niewygód i cierpień [13]. Nie wykluczając tego przypuszczenia jest również prawdopodobne, że Paweł nawiązuje — w sposób ogólny tylko — do ks. Rdz 3, 17 przypominając następujące słowa wyroku Bożego: „przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu". Przedrostek σύν w czasownikach συστενάζει i συνωδίνει, tłumaczonych niezbyt ściśle po polsku przez zwykłe „jęczy" i „wzdycha", wyraża ideę wspólnoty nie tylko wszystkich stworzeń między sobą, lecz także „współjęczenie" i „współwzdychanie" wszystkiego, co stworzone, z człowiekiem. Warto wreszcie pamiętać, że owe cierpienia i jęki całego stworzenia nie mają przypominać bólu człowieka umierającego; jest to raczej ból niewiasty rodzącej, smutnej i cierpiącej czasu rodzenia, lecz uradowanej, kiedy dziecię przyjdzie na świat (J 16, 21) [14]. Podobnie i stworzenie — teraz wprawdzie jest cierpiące i w boleści, ale kiedyś będzie się współradować z człowiekiem uchwalebnionym [15].

B. Drugi temat w rozpatrywanym przez nas tekście stanowi wzdychanie ludzi oczekujących na odkupienie ciała (ww. 23—25). Owo przejście od stworzeń jako takich do człowieka stanowi bardzo wyraźną gradację idei: οὐ μόνον δέ [...] ἀλλὰ καί. O zasadniczej zaś różnicy pomiędzy wszystkimi innymi stworzeniami a człowiekiem decyduje to, że człowiek posiada już zadatek (ἀπαρχή) Ducha Św. Termin ἀπαρχή, zaczerpnięty niewątpliwie z ofiarniczej terminologii Starego Testamentu, oznacza przede wszystkim to, co jest najdoskonalsze w swoim rodzaju, co jest pierwsze zarówno pod względem chronologicznym, jak i według pewnej hierarchii wartości. Stąd dokonuje się przejścia do sensu wtórnego: ἀπαρχή oznacza również pierwsze plony, pierwsze owoce i płody ziemi.

---

[13] Por. Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*, s. 406; podobnie O. Michel, op. cit., s. 174, nota 4. B. Weiss, *Der Brief an die Römer* [9], 365.

[14] Por. Ez 26, 17; 66, 8; Jr 22, 23; Oz 13, 13; Mich 4, 9. Teksty rabinistyczne na temat podobnie rozumianych cierpień całego stworzenia podaje Strack — Billerbeck, I, 950.

[15] Tekst Rz 8, 22 stanowi niewątpliwie pewną paralelę do niektórych sformułowań z Dokumentów Qumrańskich. Mamy na myśli szczególnie 1 QH 3, 7, gdzie też są opisane wzdychania stworzeń, oczekujących przemiany świata. Zob. w związku z tym A. Dupont-Sommer, *La mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un hymne de Qumrân*, RHR, 147 (1955) 174 n.; 177 n.; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament. Ein Bericht über 10 Jahre Forschung (1950—1959)*, TRu, 28 (1963) 47.

Cały zwrot „zadatek Ducha" (ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος) wyraża ideę pewnego początku, który zakłada konieczność swoistego dopełnienia. Genetivus τοῦ πνεύματος w wyrażeniu tym spełnia rolę określenia (gen. appositionis).

Termin υἱοθεσία (-synostwo) stanowi tu problem z zakresu krytyki tekstu. Chociaż bowiem rzeczownik ten podaje ogromna większość kodeksów uncjalnych, to jednak opuszczają go kodeksy *D G d g*, nie istnieje on w cytatach tekstu Rz 8, 23 u Ambrozjastra, Pelagiusza, Efrema. Opuszcza go również Papirus Chester Beatty 46. Za opuszczeniem rzeczownika υἱοθεσία przemawiają również pewne racje wewnętrzne. Oto niektóre z nich: 1° Nie można twierdzić, że w Rz 8, 14 („wszyscy, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi") jest mowa o pewnym zapoczątkowaniu przybierania nas za dzieci Boże (filiatio inchoativa) [16], zaś Rz 8, 23 przedstawia dopełnienie naszego usynowienia. Przybieranie nas za dzieci Boże nigdzie bowiem w Biblii nie jest rzeczywistością, która by była w stanie zwiększać się lub jakoś doskonalić. 2° Nigdzie też — w Nowym Testamencie termin υἱοθεσία nie jest używany na określenie zbawienia definitywnego. 3° Wreszcie wprowadzenie tego terminu do Rz 8, 23 daje się dość łatwo wytłumaczyć jako zabieg pewnego kopisty, który sądził, że oczekiwanie na odkupienie naszego ciała nie jest zgodne z teologią Pawła. Wprowadził więc przed wyrażenie „odkupienie naszego ciała" dodatkowe dopełnienie w postaci rzeczownika υἱοθεσία. Wszystkie powyższe racje wydają się nam dość przekonywające. Sądzimy więc, że w w. 23 św. Paweł mówi tylko o wyczekiwaniu na odkupienie ludzkiego ciała [17].

Odkupienie mające w tym tekście za przedmiot ludzkie ciało zostało wyrażone terminem ἀπολύτρωσις. Jest to rzeczownik używany przez Pawła głównie wtedy, kiedy mówi o odkupieniu duszy ludzkiej. Skutki tak pojętego odkupienia są dostrzegalne już w czasie ziemskiego życia: jesteśmy uwolnieni od grzechów i obdarzeni życiem łaski. Następstwa zaś odkupienia ciała będą widoczne przy końcu świata, w chwili zmartwychwstania, kiedy „to co zniszczalne przyodzieje się w nieśmiertelność" (1 Kor 15, 53) [18].

Z w. 24 dowiadujemy się, że „nadzieją jesteśmy zbawieni". Jest to

[16] Tego zdania jest M. J. Lagrange, który pisze: „υἱοθεσία serait en contradiction avec v. 15, s'il ne signifiait ici la plénitude de l'adoption, l'adoption par Dieu s' étendant jusqu'à notre corps". *Saint Paul. Épître aux Romains*, s. 210; inaczej O. Michel, op. cit., s. 176, nota 1.

[17] Tak P. Benoit, *Nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps...*, 41—52; A. Pallis, *To the Romans*, London 1920, s. 104; H. Lietzmann, *An die Römer*, Tübingen 1933 [4], s. 211.

[18] W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 3), Tübingen 1953, s. 117—119, pewnych analogii do tekstu Rz 8, 23 dopatruje się w Dokumentach Qumrańskich, konkretnie w 1 QS 3, 24; 4, 24.

twierdzenie dość paradoksalne. Przywykliśmy, czytając listy Pawła, do tyle razy powtarzanej tezy, że jesteśmy zbawieni przez wiarę. Ze względu na ten zbawczy charakter wiary trzeci przypadek τῇ ἐλπίδι nie może uchodzić za dativus instrumentalis. Nie jesteśmy zbawieni nadzieją. Lecz nie jest to również dativus commodi: nie po to bowiem jesteśmy zbawiani, aby mieć nadzieję, inaczej mówiąc: nie dla nadziei jest człowiek zbawiony. Według wszelkiego prawdopodobieństwa chodzi tu raczej o dativus modi, czyli o pewne określenie samego sposobu zbawienia człowieka. Wiadomo bowiem, iż zbawieni już, ciągle jeszcze czekają na swoje pełne szczęście[19]. Zresztą w dalszym ciągu w. 24 prawda ta jest nie tylko ponownie stwierdzona, lecz także uzasadniona następującymi słowami: „Nadzieja zaś, którą się ogląda, nie jest nadzieją, bo jak można się spodziewać tego, co się już ogląda?" [20]

Temat oczekiwania, wspólny dla wszystkich trzech fragmentów naszego tekstu, dochodzi do głosu w w. 25. Tu jednak oczekiwanie jest silnie powiązane z nadzieją osiągnięcia tego, ku czemu wzdychamy. Poza tym także sama intensywność, stopień napięcia owego oczekiwania zostały przedstawione w tym wierszu również dosadniej niż w w. 19 lub w w. 24: oprócz czasownika ἀπεκδέχομαι, użytego również w tamtych wierszach, oczekiwanie w w. 25 określa nadto rzeczownik ὑπομονή. Wskutek użycia tego terminu Paweł chce powiedzieć, że nasze oczekiwanie jest nie tylko pełne cierpliwości i starania z naszej strony, lecz że towarzyszy mu również gotowość znoszenia tych wszystkich przeciwności, o których mówi w. 18 i których listą zakończy się cały rozdział ósmy.

C. Ostatni fragment analizowanego przez nas tekstu poświęcony jest pomocy, której doznaje człowiek od Ducha Św. w swym oczekiwaniu na pełnię odkupienia. W w. 26, otwierającym tę sekcję, przynajmniej dwie sprawy domagają się wyjaśnienia: 1° co oznacza grecki czasownik συναντιλαμβάνεται oraz 2° jak należy rozumieć wyrażenie ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις? Czasownik συναντιλαμβάνω wyraża równocześnie dwie myśli: jest to współpodejmowanie czegoś z nami (συν) i zarazem przyjmowanie przez Ducha Św. czegoś za nas (αντι), swoiste zastępowa-

---

[19] Por. Lagrange, Cornely, Huby, Michel.

[20] W aparacie krytycznym istnieją dość duże rozbieżności między autorami, gdy chodzi o interpunkcję i o przyjęcie pewnych odchyleń tekstualnych w ostatnim fragmencie w. 24. Oto główne warianty:

1° ο γαρ βλεπει, τις ελπιζει (Lagrange, Huby);

2° ο γαρ βλεπει, τι ελπιζει (Nestle);

3° ο γαρ βλεπει, τι και ελπιζει (V. Soden, Merk);

4° ο γαρ βλεπει τις, τι και υπομονει (Lietzmann).

Pierwsza lekcja zdaje się być świadomym uproszczeniem tekstu, czwarta jest bardzo źle udokumentowana. Pozostaje więc konieczność wyboru pomiędzy wariantem drugim a trzecim. Lekcja bez και wydaje się nam lepsza ze względu na lepsze kodeksy i lepszy sens całego zdania.

nie nas w pewnych wysiłkach, jednakże bez zwalniania nas od naszej osobistej pracy w granicach naszych ludzkich możliwości. Udział z naszej strony jest absolutnie konieczny. W przeciwnym wypadku opisywane tu działanie Ducha Św. nie mogłoby być nazywane pomocą [21]. Pomocy Ducha Św. domaga się nade wszystko słabość, w której człowiek trwa. Właśnie druga część w. 26 wyjaśnia rodzaj i naturę tej słabości: „gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba [...]" [22]. Na niemożność tego rodzaju uskarżają się nie tylko mistycy wszystkich czasów. Być może, iż w wyznaniu tym mamy do czynienia z pewnym wnioskiem, wyprowadzonym przez Apostoła z doświadczeń opisanych już nieco wcześniej w tym samym liście: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę" — czytamy w Rz 7, 19.

„Niemożność" ludzka dotyczy zarówno sposobu, jak i przedmiotu modlitwy. Taki jest sens zaimka pytajnego τι. Należałoby więc interesujący nas fragment wiersza 26 przetłumaczyć w następujący sposób: „gdy nie wiemy, o co należy się modlić jak trzeba".

Przejdźmy z kolei do drugiej sprawy, tj. do wzdychań (στεναγμοί) Ducha Św. Rzeczownik στεναγμός, używany zwykle w odniesieniu do ludzi, oznacza pragnienie bardzo intensywne i pełne uczucia. Na zewnątrz pragnienie tego rodzaju wyraża się nie w zwykłej prośbie, lecz we wzdychaniu i bolesnych jękach. Mówiąc o takich pragnieniach Ducha Św. oczywiście ma się do czynienia ze swoistą analogią.

Wzdychania Ducha Św. zostały określone jako „nie dające się wyrazić słowami" (ἀλαλητοί). Można to rozumieć w dwojaki sposób: albo chodzi o sprawy nie dające się wypowiedzieć dlatego, że przekraczają ludzkie możliwości poznania, albo są to pragnienia, życzenia Ducha Św. wcale nie wypowiadane. Z kolei pytanie: Do czego mogłaby być aluzją wzmianka o wzdychaniu Ducha Św.? Zdaniem niektórych egzegetów chodzi tu o dar glosolaliów. Korzystając z tych niezwykłych uzdolnień, człowiek jest najwyraźniej narzędziem Ducha Św. i — ściśle mówiąc — to właśnie Duch Św., a nie człowiek, przemawia. Jednakże przypuszczenie to jest mało prawdopodobne, ponieważ Paweł mówi w naszym tekście o modlitwie wszystkich chrześcijan, nie zaś o wybranych tylko i szczególnie przez Boga obdarzonych jednostkach. Poza tym glosolalia, przynajmniej w formie znanej nam z listów św. Pawła do Koryntian, miały za przedmiot prawie zawsze dziękczynienie, a nie prośbę. Nie wydaje się więc, by mogło tu chodzić o nawiązanie do konkretnych praktyk z życia pierwotnego Kościoła. Najprawdopodobniej mamy tu do czynienia z ogólnym stwierdzeniem Pawła, że „nie jesteśmy w stanie pomyśleć nawet coś sami z siebie, lecz że wszelka możność nasza z Boga jest" (2 Kor 3, 5). Tak więc nasze ludzkie pragnienia, te nawet najbardziej gorące i praw-

[21] „Nemo adiuvatur — czytamy u św. Augustyna — qui ipse nihil agit".

[22] W związku z tym zob. A. Diezel, *Beten im Geist*, ThZ, 13 (1957) 12—32.

dziwie modlitewne, są też dziełem Ducha św. On to będzie „wzdychał" wstawiając się za nami.

Idea wstawiania się za nami została wyrażona czasownikiem ἐντυγχάνει Słowo to oznacza przede wszystkim „zbierać się", „schodzić się razem", „przychodzić do kogoś", a potem także: „przychodząc do kogoś", „szukać", „prosić". W Listach Pawła spotyka się wyrażenie „wstawiać się do kogoś za kimś", ale również — przynajmniej jeden raz — mowa jest o wstawianiu się u Boga w celu sprowadzenia jego kary na Izraela (Rz 11, 2). O Chrystusowym wstawianiu się za nami — i to w owym jak najbardziej pozytywnym sensie — będzie Paweł mówił jeszcze pod sam koniec ósmego rozdziału Listu do Rzymian (8, 34). Jest to akcja wybitnie soteryczna i nie można jej wytłumaczyć inaczej jak tylko tajemnicą miłości Bożej.

Nie bez znaczenia jest może i ten szczegół, że wstawianie się za nami przypisuje Apostoł zarówno Duchowi Świętemu, jak i Chrystusowi. Tak więc chciałoby się powiedzieć, że dwie osoby Trójcy Świętej „schodzą się" niejako razem po to, by wspólnym „wzdychaniem" wyjednać człowiekowi pełnię jego chwały.

W w. 27 jest podany powód, dla którego wstawianie się Ducha Św. jest na pewno skuteczne. Oto Bóg, będąc wszechwiedzącym, zna również zamiary Ducha i wie, że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą [23].

III

W całym fragmencie Rz 8, 19—27 dominuje problem tzw. odkupienia świata materialnego. Nie tylko z tego tekstu, lecz także z innych wypowiedzi Pawła wynika, że dokonane przez Chrystusa odkupienie ludzkości dosięgło w jakiś sposób także świat materialny.

W pierwszym rzędzie chodzi tu o ciało ludzkie. Ciało nie jest wcale więzieniem duszy — mimo Pawłowego pragnienia rozstawania się z ciałem. Ciało jest częścią człowieka przeznaczoną również do chwały i do przekształcenia się w ciało duchowe.

[23] Tekst Rz 8, 19—27 ma też pewne paralele w innych listach Pawła. Oto np. 1 Kor 7, 31b czytamy: „przemija bowiem postać tego świata"; w Ef 1, 9. 10: „przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako głowie to, co w niebiosach, i to, co na ziemi"; wreszcie Kol 1, 19—20: „Zechciał bowiem [Bóg], by w nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą: przez Niego — i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża". Por. nadto HBr 12, 6 n. W księgach nie-Pawłowych pewnego pokrewieństwa z Rz 8, 19—27 można się dopatrzeć w następujących tekstach nowotestamentalnych: Mt 24, 29 par.; 24, 35 par.; 19, 28 par.; Dz 3, 21; 2 P 3, 10—13; Obj 6, 12—14; 16, 18. 20; 20, 11; 21, 1. 4 n. Zob. w związku z tym H. M. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus*, s. 49—65.

Lecz ciało ludzkie jako takie nie jest pozbawione związków z resztą materialnego świata. Wskutek owych związków świat materialny również będzie uczestniczył w chwale duszy i ciała człowieka. Odkupienie świata materialnego — podobnie jak zbawienie duszy ludzkiej — jest już rozpoczęte. Uległość tego, co materialne, temu, co duchowe, jest zewnętrznym znakiem dokonanego już po części odkupienia. Uchwalebnienie, tj. ostateczna przemiana ciała materialnego, dokona się w chwili zmartwychwstania człowieka. Niewiele jednak na podstawie danych Biblii można powiedzieć o dokładnym czasie i sposobie tej przemiany. Paweł bowiem nie zamierzał wyjaśniać, jak dokona się uwolnienie świata z więzów znikomości, lecz nade wszystko wykładał myśl o współudziale stworzenia w szczęściu człowieka zbawionego.

Tekst Rz 8, 19—27 stanowi niewątpliwie pewną antytezę w stosunku do podanej w ks. Rodzaju relacji o upadku człowieka: nierozumne stworzenie dane do dyspozycji człowiekowi miało też ponosić pewne konsekwencje upadku człowieka: ziemia, zamiast rodzić tylko pożyteczne rośliny, dawała także osty i ciernie. Mimo iż poddane woli człowieka stworzenia stawiały człowiekowi opór, posługiwał się on nimi, korzystał z nich, ale „w pocie czoła". Otóż to samo stworzenie miało też posiadać swoją cząstkę w przyszłej chwale człowieka.

Oprócz wyraźnych nawiązań do ks. Rodzaju tekst Rz 8, 19—27 zawiera z pewnością wiele elementów jeśli nie wprost zaczerpniętych, to przynajmniej pośrednio pochodzących z literatury judaistycznej pozabiblijnej oraz z apokaliptyki żydowskiej. I tak np. w 4 Ezd 7, 75, w Apok. Bar. 32, 6 oraz w Hen. 14, 4 n. jest mowa o przyszłym odnowieniu całego stworzenia. Wszystko, co istnieje — z człowiekiem i wszelkimi duchami włącznie — jest określone — zarówno w apokaliptyce, jak i w pismach rabinistycznych — mianem stworzenia [24]. Wspominaliśmy już o tym, że właśnie w literaturze apokaliptyczno-żydowskiej Mesjasz jest nazywany Synem. Znane jest również nie tylko księdze Rodzaju, lecz także licznym pismom rabinistycznym ściśle wiązanie losów stworzenia z losami upadłego człowieka [25]. Znikomość, próżność stworzenia autor IV ks. Ezdrasza przypisuje wprost, jako przyczynie, grzechowi pierwszego człowieka [26]. Ten sam autor (4 Ezd 8) zanosi do Boga dwie skargi: pierwszą w imieniu Niewiasty Syjonu, opłakującej stratę swego Syna, drugą w imieniu całej ziemi, bolejącej nad zepsuciem wszystkich ludzi [27].

[24] Liczne teksty podają: Strack—Billerbeck, III, 245 nn. oraz W. Förster, ThWNT, III, 999 nn. Zagadnieniem ewentualnych wpływów ze strony religii irańskiej zajmował się — dochodząc do stwierdzeń negatywnych — H. M. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus*, 15—21.

[25] Por. Strack—Billerbeck, I, 19 n.; III, 247 n.

[26] Por. 3, 7; 7, 118; 23, 4.

[27] Pełną listę tekstów paralelnych z ks. Henocha, Jubileuszów, 4 Ezd i Apokalipsy Barucha podaje H. M. Biedermann, op. cit., s. 36—43.

Nade wszystko jednak sam obraz stworzenia wzdychającego został przez Pawła — jak się powszechnie zdaje — zaczerpnięty z metaforyki apokaliptyczno-żydowskiej. Inne obrazy, personifikacje, porównania doszły być może już zwykłym prawem kojarzenia. Mówiąc o dużym prawdopodobieństwie powyższych zapożyczeń, warto zwrócić uwagę na dwie przynajmniej sprawy różniące dość zasadniczo Pawłową naukę o wyzwoleniu wszechrzeczy od żydowsko-apokaliptycznych wizji odnowienia świata. Otóż po pierwsze Paweł jest pełen współczucia dla rzeczy martwych, dla całego stworzenia, które zostało poddane znikomości nie z woli własnej. Nie da się to stwierdzić w analogicznych spekulacjach żydowskich. Po wtóre w Liście do Rzymian nie ma ani słowa o tym, że odnowa wszystkich rzeczy będzie służyć jedynie za tło dla uwydatnienia chwały i pełnego tryumfu Nowego Izraela. Ta przyszła świętość Izraela stanowi właśnie ideę centralną wspomnianych już apokalips i innych pism żydowskich [28].

A oto sparafrazowany przekład tekstu Rz 8, 19—27:

19. Niecierpliwym bowiem wypatrywaniem stworzenia oczekuje objawienia się synów Boga. 20. Słabości bowiem zostało poddane stworzenie — nie z własnej woli, ale ze względu na poddającego je [stworzenie] [prawom słabości] — w nadziei, 21. że i samo [takie właśnie] stworzenie będzie uwolnione z niewoli zepsucia ku wolności chwalebnej dzieci Bożych. 22. Wiemy bowiem, że całe stworzenie dotychczas współjęczy i wzdycha wspólnie rodząc. 23. Lecz nie tylko [ono], ale i my sami, posiadając zadatek Ducha, my również sami wzdychamy oczekując uwolnienia naszego ciała. 24. W nadziei bowiem jesteśmy zbawieni, nadzieja zaś oglądana [jako przedmiot oczekiwania], nie jest [już] nadzieją. Jeśli bowiem ktoś widzi [przedmiot swojej nadziei], to czegóż jeszcze się spodziewa? 25. Jeżeli zaś spodziewamy się tego, czego nie widzimy, z wytrwałością [na to] czekamy. 26. Podobnie też i Duch przychodzi z pomocą słabości naszej. Tego bowiem o co, jak należy się modlić, nie wiemy, lecz [właśnie] sam Duch wstawia się [za nami] błaganiami, które nie dadzą się wypowiedzieć. 27. Ten zaś, który przenika serca, wie, jakie jest pragnienie Ducha: [wie] że tak jak Bóg chce, wstawia się za świętymi.

PERSPECTIVES „COSMIQUES"
DANS LA SOTÉRIOLOGIE DE S. PAUL (ROM. VIII, 19—27)

L'article se compose de trois parties: I. Le contexte du passage Rom. 8, 19—27; II. L'exégèse du texte Rom. 8, 19—27; III. Les réflexions finales et la traduction paraphrasée du texte.

Pour ce qui est du contexte, il faut retenir les liens de notre texte avec les chapitres précédents et tout spécialement avec le chapitre V qui annonce le thème du passage Rom. 8, 19—27.

Dans le texte même on peut distinguer trois thèmes: 1. L'attente par la création de la révélation des fils de Dieu; 2. L'attente par les hommes de la rédemption du corps; 3. Les gémissements qu'on ne peut pas exprimer par les paroles humaines

[28] Zob. w związku z tym W. Sanday — A. C. Headlam, *The Epistle to the Romans*, s. 212.

ou l'intercession de l'Esprit Saint. La signification de la pensée authentique de l'apôtre dépend du sens dans lequel sont employés par saint Paul des termes comme: κτίσις, ὁ ὑποτάξων, ματαιότης, φθορά, ἀπαρχή etc. Le mot κτίσις, d'après toute vraisemblance, signifie toute créature animée et inanimée, excepté l'homme. Une telle créature, personnifiée de façon plastique, attend avec une grande impatience la révélation future du Fils. L'épiphanie eschatologique du Christ est conçue aussi comme une révélation de tous les enfants de Dieu. La vanité (ματαιότης) à laquelle est soumise la créature possède un sens moral. L'homme est celui qui soumet la créature aux lois de la vanité. La libération de la créature consistera en son affranchissement de la vanité. L'avenir de la créature, vue du côté positif, se traduira par la participation de tout ce qui est créé à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu. Une part toute spéciale dans la future gloire de toute la création a été réservée au corps humain dont l'homme attend la rédemption. Ce désir de l'homme, de soi tellement faible, est accompagné par l'Esprit Saint qui intercède pour nous.

Dans le problème de la „sotériologie cosmique" de S. Paul, il s'agit surtout de la rédemption du corps humain. Celui-ci ne peut pas être considéré comme une prison de l'âme. Il constitue une partie de l'homme, destinée à être transformée en „corps spirituel". Quant aux sources littéraires du texte Rom. 8, 19—27, on admet, outre les allusions bien claires au livre de la Genèse, quelques influences de la littérature apocalyptique juive.